NOVA HISTÓRIA

Jacques Le Goff

PARA UM NOVO CONCEITO DE IDADE MÉDIA

Tempo, Trabalho e Cultura no Ocidente

EDITORIAL ESTAMPA

PARA UM NOVO CONCEITO DE IDADE MÉDIA

NOVA HISTÓRIA
5

FICHA TÉCNICA:

Título original: *Pour un Autre Moyen Age*
Temps, Travail et Culture en Occident: 18 essais
Tradução: Maria Helena da Costa Dias
Capa: José Antunes
Ilustração: *O Mês de Outubro* (miniatura do Breviário do cardeal Grimani, século XV)
Impressão e Acabamento: Rolo & Filhos — Artes Gráficas, Lda.
Depósito Legal n.º 68229/93
ISBN 972-33-0911-4
Copyright: © Éditions Gallimard, 1977
© Editorial Estampa, Lda., Lisboa, 1979
para a língua portuguesa

ÍNDICE

PREFÁCIO ... 9

I. TEMPO E TRABALHO ... 17

As Idades Médias de Michelet ... 19
Na Idade Média: tempo da Igreja e tempo do mercador ... 43
O tempo de trabalho na «crise» do séc. XIV: do tempo medieval ao tempo moderno ... 61
Nota sobre sociedade tripartida, ideologia monárquica e renovação económica na Cristandade, do séc. IX ao séc. XII ... 75
Profissões lícitas e profissões ilícitas no Ocidente medieval ... 85
Trabalho, técnicas e artesãos nos sistemas de valor na Alta Idade Média (do séc. V ao séc. X) ... 101
Os camponeses e o mundo rural na literatura da Alta Idade Média (séc. V e séc. VI) ... 121

II. TRABALHO E SISTEMAS DE VALORES ... 135

Despesas universitárias em Pádua no séc. XV ... 137
Mester e profissão segundo os manuais de confessores da Idade Média ... 151
Que consciência de si própria teve a Universidade medieval? 169
A Universidade e os poderes públicos durante a Idade Média e o Renascimento ... 185

III. CULTURA ERUDITA E CULTURA POPULAR ... 205

Cultura clerical e tradições folclóricas na civilização merovíngia 207
Cultura eclesiástica e cultura folclórica na Idade Média: S. Marcelo de Paris e o Dragão ... 221
O Ocidente medieval e o oceano Índico: um horizonte onírico 263
Os sonhos na cultura e na psicologia colectiva do Ocidente medieval ... 281
Melusina maternal e arroteadora ... 289

IV. PARA UMA ANTROPOLOGIA HISTÓRICA ... 311

O historiador e o homem quotidiano ... 313
O ritual simbólico de vassalagem ... 325

APÊNDICES ... 387

Média atraía Michelet era o facto de ele aí encontrar a sua infância, a matriz materna; mas, achando-a outra, longínqua, chega a ser até por um momento seu inimigo. Ora o interesse que tantos homens manifestam hoje pela história e pela etnologia, interesse que, precisamente, muitas vezes se cristaliza num gosto ou numa paixão pela Idade Média, parece-me provir dessa dupla atracção por uma e pela outra. Perante o que se tornou banal chamar a aceleração da história, os homens do nosso tempo habituaram-se a perder o contacto com as suas origens e tornaram-se órfãos do passado. Mas o que os atrai para esse passado é tanto a familiaridade melancólica com um mundo conhecido que estão prestes a perder, como ainda o exotismo, o estranho de um universo que se afasta demasiado depressa e nos oferece uma infância de primitivos. Os encantos que a Idade Média exerce em Michelet, e em nós, é ser um «nós, crianças» e ao mesmo tempo «o outro». Michelet, numa frase célebre, fez da sua *História de França* uma autobiografia: «Método íntimo: simplificar, biografar a história como se se tratasse de um homem, como se fosse eu. Tácito, em Roma, só se via a si mesmo e no entanto era Roma.» Do mesmo modo, Flaubert afirmava: «Madame de Bovary sou eu», Michelet poderia dizer: «A *História da França* sou eu».

Nesta história, em definitivo, através do ódio e do amor, o que foi mais ele próprio foi a Idade Média, essa Idade Média com a qual coabitou toda a vida, lutou e viveu. Esta autobiografia tornou-se a nossa biografia colectiva. Esta Idade Média somos nós e é ele.

NA IDADE MÉDIA: TEMPO DA IGREJA E TEMPO DO MERCADOR

O mercador não foi tão comummente desprezado na Idade Média como se tem dito, especialmente na sequência de Henri Pirenne que, neste aspecto, se fiou em textos, sobretudo teóricos [1]. Acontece que, se bem cedo a Igreja protegeu e favoreceu o mercador, é também certo que por muito tempo deixou pesar graves suspeitas sobre a legitimidade de aspectos essenciais da sua actividade. Alguns destes aspectos influíram profundamente na visão que o homem da Idade Média tinha do mundo, melhor dizendo (para não sacrificar o mito de um indivíduo colectivo abstracto), que tinham entre os séculos XII e XV no Ocidente certas pessoas que possuíam cultura e utensilagem mental suficiente para poderem reflectir nos problemas profissionais e suas incidências sociais, morais e religiosas.

No primeiro plano destas acusações feitas aos mercadores, figura a de que o seu ganho pressupõe uma hipoteca sobre um tempo que só a Deus pertence. Vejamos, por exemplo, o que um leitor-geral da Ordem franciscana escreveu numa questão disputada nos primeiros anos do século XIV: «Questão: podem os mercadores, para um mesmo negócio, fazer pagar mais àquele que não pagar imediatamente do que àquele que paga logo? A resposta argumentada é: não, porque *assim estava a vender tempo* e cometeria usura, *vendendo o que não lhe pertence.*» [2]

---

[1] Cf. nomeadamente H. Pirenne, *Histoire économique de l'Occident médiéval* (recolha póstuma, 1951), p. 169.

[2] Ms. Flor. Biblioteca Laurent. S. Croce Plut. VII, sin. 8, f.º 351. Cf. Guillaume d'Auxerre (1160-1229), *Summa aurea*, III, 21, f.º 225 V: «O usurário age contra a lei natural universal, porque vende o tempo, que é comum a todas as criaturas. Agostinho diz que toda a criatura é obrigada a fazer dom de si mesma; o sol é obrigado a fazer dom de si para iluminar; também a terra é obrigada a fazer dom de tudo o que pode produzir, assim como a água. Mas nada é dom de si de maneira mais

Antes de clarificar a concepção do tempo que se oculta por detrás deste argumento, convém sublinhar a importância do problema. Toda a vida económica no dealbar do capitalismo comercial é posta em causa. Recusar um benefício sobre o tempo, ver nisso um dos vícios fundamentais da usura é, não só atacar o interesse no seu princípio, mas ainda arruinar toda a possibilidade de desenvolvimento do crédito. Ao tempo do mercador, que é condição primordial do ganho, uma vez que quem tem dinheiro pensa tirar proveito da espera do reembolso de quem o não tem à sua imediata disposição, pois o mercador fundamenta a sua actividade em hipóteses em que o tempo funciona como a própria trama — armazenamento prevendo fomes, compra e revenda nos momentos favoráveis, deduzidos do conhecimento da conjuntura económica, das constantes do mercado dos géneros e do dinheiro, o que implica toda uma rede de informações e de correios [3], a esse tempo opõe-se o tempo da Igreja, tempo que só pertence a Deus e não pode ser objecto de lucro.

Na verdade, é o mesmo problema que neste momento de mudança essencial da história do Ocidente se põe de forma tão aguda, a propósito do ensino; pode ele vender a ciência que, também, conforme lembrou

---

conforme com a natureza do que o tempo; queiram ou não, as coisas possuem tempo. Por isso o usurário vende o que necessariamente pertence a todas as criaturas, lesa todas as criaturas em geral, até as pedras, de onde se conclui que, mesmo que os homens se calem perante os usurários, as pedras gritariam, se pudessem; e esta é uma das razões por que a Igreja persegue os usurários. De onde se conclui que é especialmente contra eles que Deus disse: «Quando me reapossar do tempo, isto é, quando o tempo estiver na minha mão de maneira que um usurário não o possa vender, então julgarei conforme a Justiça.» Citado por John T. Nooman Jr., *The scolastic Analysis of Usury*, 1957, pp. 43-44, que sublinha ser Guillaume d'Auxerre o primeiro a formular este argumento que o papa Inocêncio IV retoma (*Aparatus*, V, 39, 48; V, 19, 6). Em finais do século XIII, o autor da *Tabula exemplorum* (ed. J. T. Welter, 1926, p. 139) desenvolve: «Como os usurários só vendem a esperança do dinheiro, quer dizer o tempo, eles vendem o dia e a noite. Mas o dia é o tempo da luz e a noite o tempo do repouso; por isso eles vendem a luz e o repouso. Por isso, não seria justo que gozassem da luz e do repouso eternos.» Cf. também Duns Scot, em *IV libros sententiarum* (Op. Oxon), IV, 15; 2, 17.

(³) Encontramos os dados mais preciosos em Giovanni di Antonio da Uzzano, *La pratica della mercatura*, ed. G. F. Pagnini Della Ventura, t. IV da *Della Decima*... 1766, assim como em *El Libro di mercantantie e usanze de'paesi*, ed. F. Borlandi, 1936. Nele encontramos, por exemplo: «Em Génova, o dinheiro é caro em Setembro, Janeiro e Abril, por causa da partida dos barcos... em Roma, onde vive o papa que faz subir o preço do dinheiro por todo o lado onde se encontra ... em Valença é caro em Julho e em Agosto por causa do trigo e do arroz..., em Montpellier há três feiras que provocam grande subida do dinheiro». Citado por J. Le Goff, *Marchands et banquiers du Moyen Age*, 1956, p. 30. Para as especulações a partir da rapidez das informações, cf. P. Sardella, *Nouvelles et speculations à Venise au début du XVIᵉ siècle*, 1949.

S. Bernardo com a sua habitual energia, só pertence a Deus [4]? Põe-se pois, aqui, em causa todo o processo de laicização dos domínios humanos capitais, dos próprios fundamentos e quadros da actividade humana: tempo de trabalho, dados da produção intelectual e económica.

Sem dúvida, a Igreja faz um grande esforço para salvar uma situação comprometida. Primeiro aceita, cedo favorece a evolução histórica das estruturas económicas e profissionais. Mas a elaboração teórica a nível canónico ou teológico desta adaptação faz-se lentamente, dificilmente.

O conflito entre o tempo da Igreja e o tempo dos mercadores afirma-se pois em plena Idade Média, como um dos acontecimentos maiores da história mental destes séculos, durante os quais se elabora a ideologia do mundo moderno, sob a pressão da alteração das estruturas e das práticas económicas.

Gostaríamos de definir, aqui, os seus dados mais importantes.

I

Muitas vezes se afirmou que o cristianismo havia fundamentalmente renovado o problema do tempo e da história. O clero medieval, instruído nas Sagradas Escrituras, habituado a tomar a Bíblia como ponto de partida da sua reflexão, considerou o tempo a partir dos textos bíblicos e da tradição legada, além do Livro Santo, pelo cristianismo primitivo, os Pais e os exegetas da Alta Idade Média.

O tempo da Bíblia e do cristianismo primitivo é, antes de mais, um tempo teológico. «Começa com Deus» e é «dominado por Ele». Por consequência, a acção divina, na sua totalidade, está tão naturalmente ligada ao tempo que este não poderia constituir um problema; é, pelo contrário, condição necessária e natural de todo o acto «divino». Oscar Cullmann, que citamos, tem sem dúvida razão ao afirmar, contra Gerhard Delling, que o cristianismo primitivo está próximo do judaísmo neste aspecto e que não provocou uma «irrupção da eternidade no tempo que, assim, teria sido "vencido"» [5]. Para os primeiro cristãos, a eternidade não se opõe ao tempo, nem é, como por exemplo para Platão, a «ausência de tempo». Para eles, a eternidade não passa da dilatação do tempo até ao infinito, a «sucessão infinita dos "aiones"», para retomar um termo

---

(⁴) Cfr. G. Post, K. Giocarinis, R. Kay, *The medieval heritage of a Humanistic Ideal: «Scientia donum Dei est, unde vendi non potest»*, em *Traditio*, II (1955), pp. 196-234, e J. Le Goff, *Les Intellectuels au Moyen Age*, 1957, p. 104 e sgs.

(⁵) O. Culmann, *Temps et histoire dans le christianisme primitif*, 1947, p. 35. Gerhard Delling, *Das Zeitverständnis des Neuen Testaments*, 1940, cit. ibidem, p. 35, nota 3.

do Novo Testamento, tanto «espaços de tempo delimitados com precisão» como uma duração ilimitada e incalculável (6).

Voltaremos a esta noção de tempo quando for necessário opô-la à tradição herdada do helenismo. Nesta perspectiva, entre o tempo e a eternidade há, pois, uma diferença quantitativa e não qualitativa.

O Novo Testamento traz, ou define, em relação ao pensamento judaico, um novo dado. O aparecimento do Cristo, a realização da promessa e a Encarnação dão ao tempo uma dimensão histórica, ou melhor, um centro. A partir daí, «desde a criação até Cristo, toda a história do passado, tal como é relatada no Antigo Testamento, passa a fazer parte da história da Salvação» (7).

Há contudo, aqui, um compromisso ambíguo. Para os cristãos, como para os judeus, o tempo tem um fim, um «*telos*». A Encarnação é já um acontecimento decisivo, sob este aspecto. «O Futuro já não é, como no judaísmo, o "*telos*" que confere um sentido a toda a história.» (8) A escatologia situa-se numa perspectiva nova, em certo sentido é secundária, pertence também, paradoxalmente, ao passado, uma vez que Cristo, em certa medida, a aboliu com a certeza que trouxe da salvação. Mas trata-se de completar o que Cristo, uma vez por todas, principiou. A Parusia não só foi prefigurada no dia do Pentecostes; já principiara — e deve ser acabada com o auxílio da Igreja, clérigos e laicos, apóstolos, santos e pecadores. O «dever missionário da Igreja, a prédica do Evangelho, dá ao tempo compreendido entre a ressurreição e a parusia o seu sentido na história da salvação» (9). Cristo trouxe a certeza da possibilidade da salvação, mas resta à história colectiva e à história individual realizá-la para todos e para cada um. Por tal facto, o cristão deve, ao mesmo tempo, renunciar ao mundo, que é apenas a sua morada transitória e optar por ele, aceitá-lo e transformá-lo, já que é o suporte da história actual da salvação. Oscar Cullmann oferece, a este propósito, uma interpretação muito convincente de uma passagem difícil de S. Paulo (I Cor. 7-30 ss.) (10).

Antes de o voltarmos a encontrar num contexto medieval concreto, sublinhemos que o problema do fim dos tempos irá pôr-se como um dos aspectos essenciais da noção de tempo, nessa grande viragem dos séculos XI e XII, em que se afirma também, em determinados grupos sociais — entre os quais encontramos os mercadores —, o renascimento de heresias escatológicas (*), um crescimento do milenarismo em que se

(6) O. Cullmann, op. cit., p. 32.
(7) Ibidem, p. 93.
(8) Ibidem, p. 98.
(9) Ibidem, p. 111.
(10) Ibidem, p. 152.
(*) Referentes às lendas e doutrinas respeitantes ao destino do homem, após a sua morte. — (*N. da T.*)

envolvem profundamente, ao mesmo tempo que o destino individual, inconscientes reacções de classe. História a fazer, esclarecerá o joaquinismo (*) e tantos outros movimentos revolucionários, para a alma como para o estatuto económico.

Nesta época, o Apocalipse não é uma brincadeira de grupos ou de indivíduos desajustados, mas sim a esperança, o alimento de grupos oprimidos e de gente esfomeada. Os cavaleiros do Apocalipse de S. João, como se sabe, são quatro: três deles representam as «chagas», as calamidades terrestres — fomes, epidemias, guerras — mas o primeiro partiu como vencedor à conquista da vitória. Se, para S. João, este representa o Missionário da Palavra, para as massas medievais ele é o guia para uma dupla vitória, na terra como no céu (11).

Aliviado da carga explosiva do milenarismo, este tempo bíblico é legado aos ortodoxos, no princípio do século XII. Instalou-se na eternidade, é parte da eternidade. Como se tem dito, «para o cristão da Idade Média... sentir que existe é sentir que é e sentir que é equivale a sentir que não mudou, que não sucedeu a si mesmo, é sentir que subsiste... A sua tendência para o nada (*habitudo ad nihil*) compensava-se com a tendência oposta, a tendência para a causa primeira (*habitudo ad causam primam*)». Este tempo é, por outro lado, linear, tem um sentido, uma direcção, tende para Deus. «O tempo levava, por fim, o cristão para Deus.» (12)

(*) Joaquim de Fiore (1130-1202) a quem se atribuem profecias. — (*N. da T.*)
(11) Sobre o milenarismo Ray C. Petry, *Christian Eschatology and Social Thought. A historical essay on the social implications of some selected aspects in christian eschatology to a. d. 1500*, 1956, permanece teórico. Podemos também consultar E. Waldstein, *Die eschatologische Ideengruppe: Antechrist, Weltsabbat, Weltende und Weltgeschichte*, 1896, e mesmo Tommaso Malvenda, *De Antichristo*, Roma, 1604, 3.ª ed., 1647. Gordon Leff opôs problemas de historiador («In search of Millenium», *Past and Present*, 1958, pp. 89-95) ao trabalho abstracto de Norman Cohn, *The Pursuite of the Millenium*, 1957, trad. franc. *Les fanatiques de l'Apocalypse*, Paris, 1962. — Sobre as relações entre heresias medievais e classes sociais divergem os pontos de vista. Os aspectos sociais são minimizados pelo P. Ilarino da Milano, *Le eresie popolari del secolo XI nell' Europa occidentale* (Studi greg. raccolti da G. B. Borina, II, 1947, pp. 43-101) e A. Borst, *Die Katharer*, 1953. Em sentido inverso: G. Volpe, *Movimenti religiosi e sette ereticali nella società medievale italiana*, 1922, e as interpretações marxistas de N. Sidorova, «Les mouvements hérétiques populaires en France aux XI-XII siècles» (em russo) na *Srednie Veka* (A Idade Média), 1953, e E. Werner, *Die gesellschaftlichen Grundlagen der Klosterreform im 11. Jahrhundert*, 1955. Síntese de R. Morghen em *Medievo Cristiano*, 1951, pp. 212 ss. e nas *Relazioni* do X Congresso Internacional das Ciências Históricas, Roma, 1955, t. III, pp. 333 ss. Sugestivo ensaio de Charles P. Bru, «Sociologie du catharisme occitan», em *Spiritualité de l'hérésie: le Catharisme*, 1 vol. sob a direcção de R. Nelli, 1953.
(12) G. Poulet, *Etudes sur le temps humain*, 1949.

Não é altura para evocarmos agora, na sua complexidade e nas suas articulações múltiplas, esse «grande corte que se deu no século XII, um dos mais profundos que jamais marcaram a evolução das sociedades europeias» ([13]). A aceleração da economia, capital, será especificada quando voltarmos ao mercador. Deixemos apenas perceber, a partir de agora, de que forma o desmoronar das estruturas mentais abre fendas nas formas tradicionais do pensamento: por elas se introduzirão e repercutirão as carências espirituais ligadas às novas condições económicas e sociais.

Não deixa dúvidas de que o desaparecimento do Império Romano, a barbarização do Ocidente e, em menor grau, as restaurações imperiais carolíngia e depois otoniana, haviam suscitado uma reflexão sobre a história e o cristianismo inserira-se numa evolução histórica que, embora dominada, para os seus adeptos, pela Providência e ordenada para a Salvação, devia apelar, a fim de se esclarecer, para as explicações das causas segundas, estruturais ou contingentes. Infelizmente para a reflexão histórica, as interpretações agostinianas haviam-se empobrecido e deformado no decurso da Alta Idade Média. Para Santo Agostinho, o tempo da história, para retomarmos um termo feliz de Henri Marrou, conserva uma «ambivalência» em que, no âmbito da eternidade e subordinados à acção da Providência, os homens dominavam o seu próprio destino, assim como o da Humanidade ([14]). Porém, conforme demonstraram Bernheim e Arquillière ([15]), as grandes ideias do *De civitate Dei*, onde as análises históricas são eco dos progressos teológicos, esvaziam-se da historicidade com o agostinianismo político, de Gelásio (*) a Gregório, o Grande, e a Hincmar (**). A sociedade feudal, na qual se imerge a Igreja, do século IX até ao século XI, faz deter a reflexão histórica e parece até suspender o tempo da história ou, pelo menos, assimilá-lo à história da Igreja. No século XII, ainda, Otão de Freising, tio de Frederico Barba-Ruiva, escreve: «A partir de então (Constantino), dado que não só todos os homens, como até os imperadores (com poucas excepções), foram católicos, parece-me ter eu escrito a história não de duas

([13]) M. Bloch em *Annales d'histoire économique et sociale*, 1936, p. 582.

([14]) H. I. Marrou, *L'Ambivalence du temps de l'histoire chez saint Augustin*, 1950. Sobre o tempo em Santo Agostinho consultar: *Augustinus Magister*, Congresso internacional augustiniano. Paris, 21-24 de Setembro de 1954, 3 vol., 1955: J. Chaix-Ruy, *La cité de Dieu et la structure du temps chez saint Augustin*, pp. 923-931; R. Gillet, O.S.B., *Temps et exemplarisme chez saint Augustin*, pp. 933-941; J. Hubaux, *Saint Augustin et la crise cyclique*, pp. 943-950.

([15]) E. Bernheim, *Mittelalterliche Zeitanschauung in ihrem Einfluss auf Politik und Geschichtsschreibung*, 1918; H. X. Arquillière, *L'Augustinisme politique*, 1934.

(*) Foi papa de 492 a 496. — (*N. da T.*)

(**) Arcebispo de Reims (806 a 882). Desempenhou papel relevante no tempo de Carlos, o Calvo. — (*N. da T.*)

cidades, mas por assim dizer de uma cidade só, a que chamo Igreja.» Outra negação da história, feita pela sociedade feudal, é a epopeia, a canção de gesta, que apenas utiliza os elementos históricos para os despojar, no âmbito de um ideal intemporal, de toda a historicidade ([16]).

M. D. Chenu acaba de demonstrar brilhantemente como, durante o século XII, foi fortemente abalado o tradicional panorama do pensamento cristão sobre o tempo e a história ([17]).

Sem dúvida, as escolas urbanas só representam aqui um papel secundário e Chenu nota «que os mestres escolásticos quase não utilizam os grandes textos históricos do *De Civitate Dei* os quais, pelo contrário, servem de meditação aos escritores monásticos».

O Antigo Testamento sem dúvida domina ainda os espíritos e opõe, a uma concepção maleável do tempo, o duplo obstáculo da visão judaica de uma eternidade estática e de um simbolismo que, sistematizado em método de investigação e de explicação, para lá do paralelismo Antigo-Novo Testamento, faz esboroar toda a realidade concreta do tempo da história ([18]).

Porém, a história, em bases modestas, ressurge com Hugues de Saint-Victor que dá, no seu *Didascalion*, grande relevo à «história». A sua definição «historia est rerum gestarum narratio» não mais faz do que retomar a definição que Isidoro de Sevilha tirou dos grandes gramáticos latinos, comentadores de Virgílio. Mas, exprimindo-se numa «series narrationis», ela representa «uma sucessão, e sucessão organizada, uma continuidade articulada, cujos elos têm um sentido que é, precisamente,

([16]) Cfr. P. Rousset, «La conception de l'histoire à l'époque féodale», em *Mélanges alphen*, pp. 623-633: «Faltava aos homens da época feudal a noção de duração, de precisão» (p. 629); «o gosto pelo passado e a necessidade de fixarem as épocas fazem-se acompanhar por uma vontade de ignorar o tempo» (p. 630); «no início da Cruzada explode este mesmo sentimento; os cavaleiros desejam, ao suprimirem o tempo e o espaço, vencer os carrascos de Cristo» (p. 631). O autor faz-se eco de M. Bloch que percebeu, na época feudal, «uma vasta indiferença pelo tempo» (*La Société féodale*, t. I, p. 119). — Sobre Otão de Freising, cfr. H. M. Klinkenberg, «Der Sinn der Chronik Ottos von Freising», em *Aus Mittelalter und Neuzeit. Gerhard Kullen zum 70 Geburtstag dargebracht*, 1957, 63-76.

([17]) M.-D. Chenu, «Conscience de l'histoire et théologie», em *Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, 1954, pp. 107-133; retomado em *La Théologie au XIIe siècle*, 1957, pp. 62-89. Recordemos E. Gilson, *L'Esprit de la philosophie médiévale*, 2.ª ed., 1948, cap. XIX: «Le Moyen Age et l'Histoire», pp. 365-382. Sobre dois «historiadores» do séc. XII, cfr. R. Daly, «Peter Comestor, Master of Histories», em *Speculum*, 1957, pp. 62-72 e H. Wolter, *Ordericus Vitalis. Ein Beitrag zur Kluniazensischen Geschichtsschreibung*, 1955.

([18]) M.-D. Chenu, *obra citada*, pp. 210-220: «L'Ancien Testament dans la théologie médiévale». A obra de B. Smalley, *The Study of the Bible in the Middle Ages*, 1940, 2.ª ed., 1952, é fundamental. O aspecto simbólico do pensamento cristão no século XII foi apresentado por M. M. Davy, *Essai sur la Symbolique romane*, 1955, que só valoriza o lado mais tradicional da teologia do século XII.

objecto de inteligibilidade da história; não são ideias platónicas, mas iniciativas de Deus, factos de Salvação» ([19]).

Esta história vai buscar aos Antigos — e à Bíblia — a teoria das idades, períodos que reproduzem, para a maioria dos clérigos historiadores, os seis dias da Criação — outro acontecimento sobre que os teólogos do século XII aprofundam a sua reflexão e cujo exame nos levaria muito longe. Mas a sexta idade, aquela a que a humanidade chegou, põe já os seus problemas: num paralelismo vulgar com as seis idades da existência humana, ela representa a época da velhice. Ora, no século XII, muitos homens, muitos clérigos, sentem-se «modernos». «Como integrar nela o desenrolar moderno que não parece prestes a terminar?» ([20]) Classificação, instrumento de ordenação e possibilidade de articulações, esta visão da história é já motivo de inquietação e de pesquisa.

Surge igualmente a ideia de que a história é feita de transferências. História das civilizações, ela é uma sequência de «translações». Desta noção de «translatio» conhecem-se bem dois aspectos: na ordem intelectual é a teoria segundo a qual a ciência passou de Atenas para Roma, depois para a França e, enfim, para Paris onde das escolas urbanas nascerá a mais célebre universidade: «translatio studii» que Alcuíno julgara poder já assinalar na época carolíngia ([21]) — de forma mais generalizada, os historiadores pensam assistir a um movimento da civilização de leste para oeste. Os nacionalismos nascentes detê-la-ão em certos países de eleição: Otão de Freising, no Império Germânico, Orderic Vital, nos Normandos, e, no século XIV, Richard de Bury na Grã-Bretanha ([22]). Todas estas pseudo-explicações (o nosso século conheceu outras, desde Spengler a Toynbee) são significativas. Em todo o caso, elas garantem a ligação entre o sentido do tempo e o sentido do espaço, novidade mais revolucionária do que a princípio parece e cuja importância é grande para o mercador.

No *Polycraticus* de João de Salisbury, afirma-se um esboço de economia política positiva: «Faz adivinhar a evolução que... proclamará a autonomia das formas da natureza, dos métodos do espírito, das leis da sociedade... Vai além do moralismo dos «espelhos de príncipes» para delinear uma ciência do poder, num Estado concebido como corpo objectivo, numa administração mais à base de funções que de homenagens feudais ([23]). Facto significativo: na sua concepção organicista de Estado confere

([19]) M.-D. Chenu, *obra citada*, pp. 66-67.
([20]) *Ibidem*, p. 76.
([21]) Cfr. E. Gilson, *Les Idées et les lettres*, p. 183 e segs. e P. Renucci, *L'Aventure de l'humanisme européen au Moyen Age*, p. 128 e seg. A «translatio studii» franco-italiana.
([22]) M.-D. Chenu, *obra citada*, pp. 79-80.
([23]) Ibid.. p. 86.

a este, como pés que aguentam todo o corpo e lhe permitem caminhar, os trabalhadores rurais e o mundo dos ofícios ([24]).

II

E o mercador? O mercador torna-se uma personagem de operações complexas e prolongadas no espaço hanseático e, mais ainda, no espaço mediterrânico, onde domina o mercador italiano, cujas técnicas se aperfeiçoam e cujos tentáculos se estendem desde a China, aonde chega Marco Polo, até Bruges e Londres, onde se instalam e estabelecem os seus corretores ([25]).

Da mesma forma que o camponês, o mercador está submetido, na sua actividade profissional, em primeiro lugar ao tempo meteorológico, ao ciclo das estações, à imprevisibilidade das intempéries e dos cataclismos naturais. Neste aspecto, e durante muito tempo, ele só necessitou de submissão à ordem da natureza e de Deus e só teve, como meio de acção, a oração e as práticas supersticiosas. Mas quando se organiza uma rede comercial, o tempo torna-se objecto de medida. A demora de uma viagem, por mar ou por terra, de um lugar para outro, o problema dos preços que, no decorrer de uma mesma operação comercial, e mais ainda quando o circuito se complica, sobem ou descem, aumentam ou diminuem os lucros, a duração do trabalho artesanal ou operário (o mercador é também quase sempre um dador de trabalho) — tudo isto se impõe cada vez mais à sua atenção e se torna objecto de regulamentação cada vez mais minuciosa. O recomeço da cunhagem do ouro, a multiplicação dos sinais monetários, a complicação das operações de troca que resultam tanto desta espécie de bimetalismo como da diversidade das moedas reais e das flutuações nascentes, que criam não apenas a variação do curso comercial do dinheiro, mas também os primeiros «sobressaltos» monetários, quer dizer, as primeiras medidas inflaccionistas, e mais raramente deflaccionistas — todo este alargamento do domínio monetário exige um tempo mais bem medido ([26]). O domínio do câmbio, no momento em que a aristocracia

([24]) Cfr. H. Liebeschutz, *Medieval Humanism in the Life and Writings of John of Salisbury*, 1950.
([25]) Sobre o mercador medieval, ver em Y. Renouard, *Les Hommes d'affaires italiens du Moyen Age*, 1949; A. Sapori, *Le Marchand Italien au Moyen Age*, 1952; J. Le Goff, *Marchands et banquiers du Moyen Age*, 1956.
([26]) Sobre os problemas monetários na Idade Média, M. Bloch, *Esquisse d'une histoire monétaire de l'Europe* (póstuma, 1954); C. M. Cipolla, *Money, Prices and Civilization in the Mediterranean World, Vth to XVIIth c.*, 1956. T. Zerbi, *Moneta effetiva e moneta di conto nelle fonti contabili di storia economica*, 1955; R. S. Lopez, *Settecento anni fa: Il ritorno all'oro nell'Occidente duecentesco*, 1955.

dos cambistas sucede à dos moedeiros da Alta Idade Média, prefigura o tempo da Bolsa, onde minutos e segundos farão e desfarão fortunas.

Os estatutos das corporações, bem como os documentos propriamente comerciais — contabilidade, relações de viagens, práticas comerciais [27], e as letras de câmbio [28] que começam a difundir-se nas feiras de Champagne, tornadas nos séculos XII e XIII o «clearing-house» (*) do comércio internacional [29] — tudo indica que a justa medição do tempo interessa, cada vez mais, ao bom andamento dos negócios.

Para o mercador, o meio tecnológico sobrepõe um tempo novo, mensurável, quer dizer, orientado e previsível, ao tempo eternamente recomeçado e perpetuamente imprevisível do meio natural.

Vejamos, entre outros, um texto esclarecedor [30]. O governador real de Artois autoriza, em 1355, as pessoas de Aire-sur-la-Lys a construir uma torre cujos sinos tocassem às horas das transacções comerciais e do trabalho dos operários têxteis. A utilização, para fins profissionais, de uma nova medida do tempo é aí fortemente sublinhada. Instrumento de uma classe, «pois a dita cidade é governada pela profissão têxtil», dá também ocasião para se perceber quanto a evolução das estruturas mentais e das suas expressões materiais se insere profundamente no mecanismo da luta de classes — o relógio comunal é um instrumento de domínio económico, social e político dos mercadores que governam a comuna. E, para os servir, apareceu a necessidade de uma rigorosa medição do tempo, porque na indústria têxtil «convém que a maioria dos operários jornaleiros — o proletariado têxtil — vá e venha para o trabalho, a horas *fixas*». Primórdios da organização do trabalho, prenúncio longínquo do taylorismo (**), que Georges Friedmann mostrou ter sido também [31] um instrumento classista. E já se esboçam as «cadências infernais».

Este tempo que começa a racionalizar-se laiciza-se igualmente. Mais ainda por necessidades práticas do que por razões teológicas, que de resto

[27] Cfr. J. Meuvret, «Manuels et traités à l'usage des negociants aux premières époques de l'âge moderne», em *Études d'Histoire moderne et contemporaine*, t. V. 1953.

[28] Cfr. R. de Roover, *L'Évolution de la lettre de change*, 1953.

(*) Escritório onde os Bancos mandam liquidar os seus cheques. — (*N. da T.*)

[29] Cfr. R. H. Bautier, «Les foires de Champagne. Recherches sur une evolution historique», em *Recueils de la Société Jean Bodin: La Foire*, 1953, pp. 97-147.

[30] Publicado por J. Rouyer, *Aperçu historique sur deux cloches du beffroi d'Aire. La bancloque et le vigneron*. P. J. I., pp. 253-254; G. Espinas et H. Pirenne, *Recueil de documents relatifs à l'Histoire de l'industrie drapière en Flandre*, t. I. 1906, p. 5-6.

[31] G. Friedmann. «Frederic Winslow Taylor: l'optimisme d'un ingénieur» em *Annales d'Histoire économique et sociale*, 1935, pp. 584-602.

(**) Frederic Taylor, economista americano (1856-1915) conhecido pela sua doutrina de organização do trabalho. — (*N. da T.*)

estão na sua base, o tempo concreto da Igreja é, adaptado da Antiguidade, o tempo dos clérigos, ritmado pelos ofícios religiosos, pelos sinos que os anunciam, pelo rigor indicado pelos quadrantes solares, imprecisos e variáveis, medido por vezes pelas clepsidras grosseiras. Mercadores e artífices substituem este tempo da Igreja pelo tempo mais exactamente medido, utilizável para as tarefas profanas e laicas, o tempo dos relógios. Na ordem do tempo, estes relógios, erguidos por toda a parte face aos sinos das igrejas, são a grande revolução do movimento comunal. Tempo urbano mais complexo e refinado que o tempo simples dos campos, medido pelos sinos rústicos de que Jean de Garlande nos dá, em princípios do século XIII, esta etimologia fantasista mas reveladora: «Campane dicuntur a rusticis qui habitant in campo, qui nesciant judicare horas nisi per campanas.» [32]

Mudança também importante: o mercador descobre o preço do tempo na mesma altura em que explora o espaço, pois para ele a duração essencial é a de um trajecto. Ora, para a tradição cristã, o tempo não era «uma espécie de avesso do espaço, uma condição formal do pensamento». Iremos encontrar esta dificuldade para os teólogos cristãos, quando precisamente nessa época — séculos XII e XIII — a introdução do pensamento aristotélico vai submeter-lhes os problemas das relações do espaço e do tempo.

Que o mercador medieval faça a conquista do tempo e, simultaneamente, a do espaço, eis o que mereceria reter mais a atenção dos historiadores e dos sociólogos da Arte. Pierre Francastel, num livro já clássico, mostrou as ligações da pintura com a sociedade e sob que pressões técnicas, económicas e sociais, um «espaço plástico» pode ser destruído [33]. Ao

[32] Sobre a medição do tempo e os relógios, ideias interessantes porém por vezes a reconsiderar com uma informação mais precisa em Lewis Mumford, *Technique et Civilisation*, 1934, trad. franc. 1950, p. 22 e segs.; Excelente síntese de Y. Renouard, *obra citada*, p. 190-192. Lembraremos todavia que, neste campo, também só se produzirão progressos decisivos a partir do século XVI. A. P. Usher exagera contudo em sentido inverso, quando declara: «The history of clocks prior the XVI th century is largely a record of essencially empirical achievements» em *A History of mechanical inventions*, 2.ª ed., 1954, p. 304. Cfr. A. C. Crombie, *Augustine to Galileo. The History of Science*. A. D. 400-1650, 2.ª ed., 1957, pp. 150-151, 183, 186-187. — De uma vasta literatura, recordamos para a documentação, F. A. B. Ward, *Time Measurement*, 1937 e, para recreio, o agradável trabalho de vulgarização de F. Le Lionnais, *Le temps*, 1959. A frase de Jean de Garlande é tirada do seu *Dictionarius*, ed. Géraud p. 590. — Sabe-se que os psicólogos insistiram na aquisição concomitante das noções temporais e espaciais pela criança (J. Piaget, *Le Développment de la notion de temps chez l'enfant*, 1946, pp. 181-203; P. Fraisse, *Psycologie du temps*, 1957, pp. 277-299; Ph. Malrieu, Aspects sociaux de la constrution du temps chez l'enfant, *Journal de Psychologie*, 1956, pp. 315-332.

[33] P. Francastel, *Peinture et Société. Naissance et destruction d'un espace plastique. De la Renaissance au Cubisme*, 1951.

mesmo tempo que a perspectiva, a pintura medieval descobre o tempo do quadro. Os séculos precedentes representaram os diversos elementos num mesmo plano, de acordo com a visão que decorria das servidões do tempo e do espaço, excluindo a profundidade e a sucessão. As diferenças de tamanho exprimiam apenas a hierarquia das condições sociais e das dignidades religiosas. Justapunham-se, sem respeito pelos cortes temporais, episódios sucessivos cujo conjunto constituía uma história retirada aos caprichos do tempo, determinada desde a origem, em todas as suas fases, pela vontade de Deus. A partir de agora, a perspectiva, mesmo que não passe de uma nova esquematização, mesmo que pressuponha uma visão não «natural» e corresponda apenas aos postulados de um olho abstracto, traduz os resultados de uma experiência científica, é a expressão do conhecimento prático de um espaço, no qual os homens e os objectos são atingidos sucessivamente — segundo etapas quantitativamente mensuráveis — pelas tentativas humanas. Do mesmo modo, o pintor reduz o seu quadro ou o seu fresco à unidade temporal de um momento isolado, agarra-se ao instantâneo (que, por fim, será fixado pela fotografia) enquanto que o tempo, o tempo romanesco, poderíamos dizer, está restituído nos seus ciclos murais, onde precisamente a pintura florentina, patrocinada pela aristocracia mercantil, manifesta os seus mais brilhantes progressos. Triunfa o retrato, que já não é a imagem abstracta de uma personagem representada por símbolos, signos que materializam o lugar e a categoria que Deus lhe atribuiu, mas que mostra o indivíduo inserido no tempo, no concreto espacial e temporal, não mais na sua essência eterna, mas no seu ser efémero que a arte, precisamente, na sua nova função, tem por fim imortalizar. Mas, do mesmo modo e ainda tardiamente, quantas procuras, hesitações, compromissos, agradáveis fantasias, como no Milagre da Hóstia, de Paolo Ucello, em Urbino, onde o tratamento original do espaço da predela fornece ao pintor ocasião para compartimentar o tempo do relato, salvaguardando, ao mesmo tempo, a continuidade da história e a unidade dos episódios ([34]).

Tempo mensurável, mecanizado até, é o tempo do mercador, mas igualmente descontínuo, cortado por paragens, momentos mortos, afectado por acelerações ou atrasos — muitas vezes em ligação com atrasos técnicos e o peso dos dados naturais: a chuva ou a seca, a bonança ou a tempestade, têm fortes incidências nos preços. Nesta maleabilidade do tempo, que não exclui a inexorabilidade dos pagamentos —, situam-se os lucros e as perdas, as margens de ganho ou de perda; aqui agem a inteligência, a habilidade, a experiência e a manha do mercador.

([34]) Sobre as relações entre as representações teatrais e o quadro de Uccello, cfr. P. Francastel, «Un mystère parisien illustré par Uccello: le miracle de l'hostie d'Urbino», em *Revue Archéologique*, 1952, pp. 180-191.

III

E o tempo da Igreja? O mercador cristão sente-o como um outro horizonte da sua existência. O tempo no qual ele age profissionalmente não é o tempo em que vive religiosamente. Na expectativa da salvação, ele contenta-se com aceitar os ensinamentos e as directivas da Igreja. De um horizonte ao outro, as zonas de encontro só se tocam exteriormente. Dos seus ganhos, o mercador retira o «dinheiro de Deus» com que alimenta as obras de beneficiência. Ser que dura, ele sabe que o tempo que o leva para Deus e a eternidade é também susceptível de paragens, de quedas, de acelerações. Tempo de pecado e tempo de perdão. Tempo de morte neste mundo, antes da ressurreição. Tanto a acelera retirando-se no final para um mosteiro, como, e mais comummente, acumula as restituições, as obras pias, os donativos beneficentes, na hora em que o ameaça a passagem, sempre assustadora, para o além ([35]).

Entre o tempo natural, o tempo profissional, o tempo sobrenatural, há, pois, simultaneamente separação essencial e encontros contingentes. A inundação torna-se matéria para especulação racional, as riquezas da iniquidade abrem a porta do céu. É pois preciso eliminar da psicologia do mercador medieval a suspeita de hipocrisia. Também são diferentemente legítimos para ele os fins procurados com perspectivas diversas: o ganho e a salvação. É esta mesma separação que permite pedir a Deus o êxito nos negócios. Assim, no século XVI e mais tarde, o mercador protestante, alimentado pela Bíblia, particularmente atento aos ensinamentos do Antigo Testamento, continuará de boa vontade, embora num mundo em que tomou o hábito de os distinguir, a confundir os desígnios da Providência com a prosperidade da sua fortuna ([36]).

Maurice Halbwachs, em páginas penetrantes ([37]), afirmou que, numa mesma sociedade, havia tantos tempos colectivos como grupos separados; negou que um tempo unificador pudesse impor-se a todos os grupos; e reduziu o tempo individual ao ponto de encontro, na consciência, dos tempos colectivos. Resta-nos esperar que se faça um inquérito exaustivo que mostre, numa determinada sociedade histórica, o jogo entre as estruturas objectivas e os quadros mentais, entre as aventuras colectivas e os destinos individuais, de todos esses tempos no seio do Tempo. Começaria deste modo a clarificar-se a própria matéria

([35]) Exemplos nomeadamente em J. Lestocquoy, *Les Villes de Flandre et d'Italie sous le gouvernemente des patriciens (XI-XV s.)*, 1952, p. 204 e segs.: «Les patriciens et l'Evangile».

([36]) Não ignoramos que os recentes estudos de pormenor levam a matizar e a corrigir consideravelmente as teses clássicas de Max Weber, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, 1920, e de R. H. Tawney, *Religion and the Rise of Capitalism*, 1926.

([37]) «La mémoire collective et le temps», *Cahiers internationaux de Sociologie*, 1947, pp. 3-31.

da história e os homens, que são a presa dos historiadores ([38]), poderiam começar a reviver na trama da sua existência. Contentemo-nos em esboçar, dentro deste jogo, o procedimento do mercador medieval.

Pela evolução da confissão, por uma coerência de comportamento, pelo desenvolvimento de uma legislação canónica e uma reflexão teológico-moral acerca da usura, a Igreja irá justamente abrir os caminhos para uma unificação da consciência a este mercador habituado a agir nos «tempos de certo modo empilhados uns sobre os outros» ([39]), tempos a que não está ainda acostumado, pela racionalização do seu comportamento e do seu pensamento por meio de uma análise introspectiva, para se harmonizar, para se sentir ou para se querer uno.

Esta inflexão decisiva nas estruturas mentais do homem ocidental começa no século XII. É Abelardo quem, de uma forma elaborada, desloca o centro da penitência da sanção exterior para a contrição interior, abre ao homem, através da análise das intenções, o campo da psicologia moderna. Mas o século XIII dá, ao movimento, uma força irresistível. Na mesma altura, as Ordens Mendicantes descobrem um espaço missionário na África e na Ásia — ali onde o mercador encontrara já os horizontes de um alargamento da sua actividade — e uma frente pioneira na consciência do homem. Eles substituem as penitências da Alta Idade Média, meios de acção pastoral extrovertida fundada em tarifas de sanções, pelos manuais dos confessores, instrumentos introvertidos de apostolado, orientados para a procura das predisposições interiores para o pecado e o resgate, elas próprias ancoradas a situações profissionais e sociais concretas. Para eles, o demónio toma menos as aparências dos sete pecados mortais do que de inúmeras ofensas feitas a Deus, diversamente favorecidas pelo ambiente da profissão ou do grupo. Com eles, já não há desculpa para o mercador: o tempo da salvação e o tempo dos negócios reúnem-se na unidade da vida individual e da vida colectiva.

Não é da nossa competência fazer o exame pormenorizado da forma como, nesta conjuntura, a contribuição, à saída de um périplo em que os manuscritos árabes representam papel transitário capital, do pensamento helénico, propicia a elaboração de uma nova achega ao problema do tempo ([40]).

([38]) R. Mandrou lembrou (*Annales*, 1960, p. 172) as exigências do historiador e das antigas sugestões de M. Bloch face aos trabalhos recentes de filósofos pouco preocupados com a história concreta.

([39]) G. Poulet, *obra citada*, p. VI, voltando a *Duns Scot*, *Quest. Quodl.* c. 12.

([40]) Além dos trabalhos gerais sobre a história da filosofia e das ciências, podemos, para o papel desempenhado pelos Árabes, consultar A. Mieli, *Panorama general de historia de la ciencia*, t. II. *El mundo islamico y el occidente medieval cristiano*, 1946, e F. Van Steenberghen, *Aristotle in the West*, 1956. Sobre um ponto determinado: E. Wiedemann, *Über die Uhren im Bereich der Islamischen Kultur*, 1915.

O padre Chenu revela magistralmente como, a partir do século XII, ao lado dos platonismos e já dos aristotelismos, a teologia grega, sobretudo com João de Damasco, provoca na teologia ocidental um abalo de primeira importância ([41]).

Recordemos que é hábito opor-se à concepção helénica a concepção cristã de tempo. Para utilizarmos os termos de Oscar Cullmann, «os Gregos, não concebendo o tempo como uma linha recta, o campo de acção da Providência não pode ser a história no seu todo, mas apenas o destino dos indivíduos. A história não se submete a um "telos". Para satisfazer a sua necessidade de revelação e de libertação, o homem só pode recorrer a uma mística em que o tempo não existe e só se exprime com a ajuda de conceitos espaciais» ([42]). Sabemos que no Renascimento — e tomemos Nietzsche como exemplo do pensador moderno influenciado pelo helenismo — encontraremos o sentido helénico do tempo cíclico, do eterno retorno, assim como o do tempo heraclitiano ou mesmo platónico, «tempo da mobilidade pura». Recordemos somente a famosa definição aristotélica de tempo — «tempo é o número do movimento» — retomada mais tarde por S. Tomás mas, segundo alguns, em sentido muito diverso, na medida em que «passar da potência ao acto não tem necessariamente nada de temporal». Pensamos que esta oposição deve ser atenuada. Sem dúvida, conforme claramente o mostrou Etienne Gilson, «no mundo eterno de Aristóteles que perdura fora de Deus e sem Deus, a filosofia cristã introduziu a distinção entre a essência e a existência ([43]). Mas, assim como Bergson não teve razão em acusar Aristóteles por haver «reificado» o movimento e Descartes não troçou verdadeiramente da definição aristotélica de movimento, pois ambos apenas julgaram segundo caricaturas da escolástica tardia; também não é certo que S. Tomás tenha sido infiel a Aristóteles, vendo no movimento «uma certa maneira de ser» e restituindo assim ao tempo a sua plasticidade contingente e contudo mensurável bem como uma essencialidade fundamental.

Estava aqui, em todo o caso, a base teórica — teológica, metafísica e científica ao mesmo tempo — de um encontro do tempo da Igreja com o tempo dos homens, com acção no mundo, na história e em primeiro lugar na sua profissão.

Mesmo um Franciscano, como é o autor do texto que citámos no início deste estudo, compreende, sem lhe dar uma razão teórica, que não podemos aceitar a opinião tradicional de que «o tempo não pode ser

---

([41]) M.-D. Chenu, *obra citada*, cap. XII e XIII: «L'entrée de théologie grecque et orientale», pp. 274-322.

([42]) O. Cullmann, *obra citada*, p. 36; cfr. L. Laberthonnière, *Le Réalisme chrétien et l'idéalisme grec*, 1904 e J. Guitton, *Le Temps et l'éternité chez Plotin et chez saint Augustin*, 1933.

([43]) E. Gilson, *L'Esprit de la philosofie médiévale*, 2.ª ed., 1948, p. 66. Ver todo o princípio do capítulo IV: «Les êtres et leur contingence», p. 63 e segs.

vendido». Toda a prática confessional e a sua elaboração canónica no século XIII procura a verdadeira justificação da actividade do mercador — esforçando-se sempre por fechá-lo nos limites de uma regulamentação, onde demasiadas vezes a religião se deteriora em moralismo casuístico, e por mantê-la no quadro de uma tradição que deve respeitar-se. Assim em casos de consciência e em problemas menores, porém concretos e típicos, se vai esboroando o tempo imutável do Antigo Testamento e do pensamento judaico. A par dos abrandamentos trazidos à condenação de tudo o que tem o nome de usura (44) e que implicam aspectos temporais evidentes — «consideranda sunt dampna quibus mercatores se exponunt et que frequenter occurunt ex hoc quod vendunt ad tempus», diz o nosso mestre, usando uma expressão corrente mas reveladora — o tempo do jejum, da abstinência, do repouso dominical não são já proibições para cumprir à risca mas, perante as necessidades profissionais, tornam-se recomendações segundo o espírito (45).

Sucede que a falência da concepção tradicional do tempo teológico cristão irá também arrastar consigo, nos séculos XIV e XV, o novo equilíbrio que os teólogos, canonistas e moralistas do século XIII, haviam começado a elaborar, sob a influência decisiva das ordens mendicantes — no âmbito de uma reconsideração mais geral do «homo faber», imposta pelos novos dados socioeconómicos das técnicas do labor — problema que ultrapassa o nosso propósito.

Com os scotistas (*) e os occamistas (**), o tempo é relegado para o campo das decisões imprevisíveis de Deus omnipotente. Com os místicos, com Mestre Eckhart e Jean Tauler (46), toda a duração se acha confundida num movimento em que cada criatura é «despojada da sua aptidão para receber a duração que lhe é própria».

(44) Cfr. G. Le Bras, Art. «Usure», em *Diccionnaire de Théologie Catholique*, t. XV, II.ª parte, 1950, col. 2336-2372; B. N. Nelson, *The Idea of Usury: from tribal brotherhood to universal otherhoood*, 1949 e o *trabalho citado* de John T. Noonan Jr.

(45) Joannes Andreae (1270-1348), professor de direito canónico em Bolonha, no seu tratado *De Regulis Juris*, art. «Peccatum», 12 (citado por John T. Noonan Jr. na *obra citada*, p. 66) declara que o argumento segundo o qual o tempo não pode ser vendido é «frívolo», porque muitos contratos comportam um certo espaço de tempo, sem que se possa dizer que implicam uma venda do tempo. O mecanismo das operações comerciais é pois melhor conhecido já neste tempo pelos doutores e tomado por eles numa perspectiva propriamente técnica.

(*) Duns Scot, teólogo inglês (1270-1308), intérprete subtil da filosofia escolástica e defensor do «realismo». — (*N. da T.*)

(**) William Occam, franciscano inglês (1270-1347), uma das glórias da filosofia escolástica, defensor do nominalismo e precursor do empirismo. — (*N. da T.*)

(46) M. de Gandillac, *Valeur du temps dans la pédagogie spirituelle de Jean Tauler*, 1955.

Podemos ainda reconhecer, com Gordon Leff (47), de que maneira a escolástica do século XIV favorece o resplandecer que será o Renascimento dos séculos XV e XVI — ao mesmo tempo desencadeamento e libertação. Alforriado e tirano, o homem do Renascimento — aquele que ocupa uma posição de bastante força económica, política ou intelectual — pode, ao sabor da Fortuna que utiliza de acordo com as capacidades da sua *virtú*, fazer o que quiser. É senhor do seu tempo como o é do resto. Só a morte o limita, porém dominada — o vivo esforça-se por vencer a morte antes que esta o apanhe — numa perspectiva completamente nova onde o fim se torna o ponto de partida da reflexão e onde a decomposição corporal suscita o sentido da duração, conforme Alberto Tenenti (48) acaba de demonstrar por meio de análises novas, através das «artes moriendi» e do pensamento dos humanistas franceses e italianos.

Assim, o mercador pode, daqui em diante, usar e abusar do tempo, numa época em que as estruturas económicas não são fundamentalmente modificadas mas o progresso quantitativo recua os seus horizontes e dilata a sua acção. Continuando cristão, não poderá a partir daqui — a não ser ao preço de uma distorção mental e por habilidades práticas — evitar os choques violentos e as contradições entre o tempo dos seus negócios e o tempo da sua religião, porque a Igreja continua agarrada a velhos regulamentos, mesmo quando cede, no essencial, ao capitalismo nascente e mesmo quando nele se insere.

IV

Entre os inúmeros problemas levantados por uma história sobre a qual estas páginas procuram tão-somente suscitar um estudo aprofundado, parece-nos de grande importância analisar qual teria sido o impacto, no que respeita à evolução das ideias sobre o tempo, dos trabalhos dos mestres cientistas na passagem do século XIII para o século XIV. Também neste ponto a escola inglesa, com os Mertonianos à frente, não desvendou o seu segredo, como o não fizeram os mestres das artes de Paris, dos quais se apercebe mal a massa impulsionadora por detrás de Nicolas d'Autrecourt, Jean de Mirecourt, Jean Buridan, Nicole Oresme, e esse Jean de Ripa recentemente revelado (49) pelo abade de Combes, sendo eles próprios

(47) Gordon Leff, «The XIVth century and the decline of Scholasticism», em *Past and Present*, n.º 9, Abril de 1956, pp. 30-41. *Id. Bradwardine and the Pelagians*, 1957.

(48) A. Tenenti, *La Vie et la mort à travers l'art du XV*ᵉ *siècle*, 1952 e *Il senso della morte e l'amore della vita nel Rinascimento*, 1957, capi. II: «Il senso della durata», pp. 48-79.

(49) A. Combes, *Conclusiones de Jean de Ripa*. Texto crítico com introdução e notas, 1956.

pouco conhecidos. Neste ambiente, a crítica da física e da metafísica aristotélicas, ao mesmo tempo que as investigações científicas concretas e as especulações matemáticas, devem ter suscitado novos pontos de vista quanto ao tempo e ao espaço. Sabemos mais ou menos que a cinemática saiu transformada (50) através do estudo do movimento uniformemente acelerado. Não será isto suficiente para supormos que, com o movimento, o tempo passa a ser considerado sob nova perspectiva? Já com os Árabes, as investigações conjugadas no campo científico e no campo filosófico, ao abordarem novamente as noções-chave de descontinuidade, herdadas dos atomistas da Antiguidade, haviam renovado a visão do tempo (51).

Talvez exista uma ligação, mais estreita do que se julga e eles próprios sem dúvida o pensavam, entre as lições dos mestres de Oxford e de Paris e as empresas dos mercadores de Génova, de Veneza, de Lubeck, no declínio da Idade Média. É talvez sob a sua acção conjugada que o tempo se quebra e o tempo dos mercadores se liberta do tempo bíblico que a Igreja não sabe manter na sua ambivalência fundamental.

(50) Bibliografia da mais recente ap. A. C. Crombie, *obra citada*, 2.ª ed., 1957, pp. 414-416. Consultar-se-ão nomeadamente os trabalhos de M. Clagett, A. Koyré, A. Maier, C. Michalsky. Acrescentar a eles os estudos de G. Beaujouan e o seu esboço na *Histoire générale des Sciences*, t. I. *La science antique et médiévale*, sob a direcção de R. Taton, 1957. Sobre as origens desta corrente H. Shapiro. «Motion, Time and Place according to William Ockham», *Franciscan Studies*, 1956.

(51) S. Pines, *Beiträge zur islamischen Atomenlehre*, 1936, e *idem* «Les précurseurs musulmans de la théorie de l'impetus», em *Archeion*, 1938.

O TEMPO DE TRABALHO NA «CRISE» DO SÉCULO XIV: do tempo medieval ao tempo moderno (1)

Fiorenza, dentro della cerchia antica, ond'ella toglie ancora e terza e nona, si stava in pace, sobria e pudica.

(Dante, *Divina Commedia, Paradiso*, XV, 97-99)

Comentou-se, até à saciedade, duas passagens da Divina Comédia, onde se procurou — parece que em vão — uma descrição do relógio mecânico (2). Prestou-se menos atenção aos versos do canto XV do Paraíso que, no entanto, apresentam a medida do tempo no seu verdadeiro contexto histórico: não o da técnica, mas o da sociedade global (3).

Pela boca de Cacciaguida, Dante, esse *laudator temporis acti* (4), faz do velho sino da Badia, sobre os *mura vecchie* dos séculos XI e XII, que soava *tierce* e *none* e marcava o princípio e o fim do dia do trabalho em Florença (5), o símbolo, a própria expressão de uma época, de uma sociedade — nas suas estruturas económicas, sociais e mentais.

Ora, nessa Florença que muda e se expande, a partir de 1284, no círculo novo dos *mura nuove*, o velho sino, voz de um mundo que morre,

(1) Estas páginas são a elaboração de uma comunicação apresentada à Sociedade Tomista no âmbito de um colóquio sobre *O tempo vivido do homem medieval*. Agradeço ao R. P. Hubert haver-me autorizado a publicá-las aqui bem como a todos os que, na discussão do trabalho, me dirigiram preciosas observações, nomeadamente ao R. P. de Contenson, e aos Srs. Bautier, Beaujouan, Dufeil, Glénisson, Lefèvre. Sobre a passagem do tempo medieval ao tempo moderno, cfr. os recentes estudos de S. Stelling-Michaud, sob o título «Quelques aspects du problème du temps au Moyen Age», *Études Suisses d'histoire Générale*, vol. XVII, 1959; J. Le Goff, «Au Moyen Age: Temps de l'Eglise et temps du marchand», *supra*, p. 46; Ph. Wolff, «Le temps et sa mesure au Moyen Age», *ibidem*, 1962.

(2) *Paradiso*, X e XXIV.

(3) Cfr. E. M. Casalini, O. S. M., «Condizioni economiche a Firenze negli anni 1286-89», *Studi Storici O. S. M., 1960*.

(4) Sobre o carácter *reaccionário* de Dante, cfr. nomeadamente H. Baron, «A sociological Interpretation of the early Renaissance in Florence», *The South Atlantic Quarterly*, t. XXXVIII, 1939, p. 432.

(5) Cfr. *Divina Commedia*, ed. e coment. de Tommaso Casini, 5.ª ed., 1907, p. 682.